

HOMERO Y LA EMANCIPACIÓN DE LA JUSTICIA

HOMER AND THE EMANCIPATION OF JUSTICE

ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR ·

Antonio Hermosa Andújar es profesor titular en el área de filosofía de la Universidad de Sevilla.

E-mail: hermosa@us.es

Resumen

El presente artículo defiende la tesis de que el tratamiento por Homero de la idea de justicia constituye por sí mismo un hito para la civilización occidental. Para ello hubo que emancipar la justicia de las ideas de venganza y subjetividad, que una larga tradición había vinculado con el honor personal del héroe. El efecto inmediato es la consecuente aparición en el reino de la justicia de nuevas prácticas que la desvinculan de la voluntad individual y de nuevos valores que desvinculan dicha voluntad de la violencia. El efecto mediato es el inicio de una nueva concepción de la justicia más igualitaria y social, que a lo largo de un extenso proceso legitimador conducirá hasta su plena institucionalización.

Abstract

The present article defends the thesis that Homer's treatment of the idea of justice constitutes in itself a milestone for Western civilization. In order to do this, he emancipated justice from the ideas of vengeance and subjectivity which had been traditionally linked to the hero's personal honour. The immediate effect in the realm of justice was the consequent appearance of new practices that set it free from the individual will and of new values which separate that will from violence. The mediate effect was the beginning of a new conception of justice as more egalitarian and social, which over the course of a long, legitimating process would lead to its full institutionalization.

En algún momento, en medio de la épica de la *Iliada*, la civilización eclosiona como una rosa de ideas y sentimientos que expande su perfume lustral por las regiones hasta entonces impuras del espíritu humano. De pronto una misma persona deja de ser juez y parte, el juicio se emancipa del poder de una única voluntad, el deseo no es ya norma, la sangre huye de la punta de la espada, la espada cae ante un señor más poderoso y la violencia renuncia a seguir dictando las reglas del juego justiciero. O lo que es igual: el honor empieza a cobrar otra forma en el héroe. A partir de entonces la venganza, esto es, la otra cara del Jano de la *justicia*, tiene los días contados; quien invoque a ésta tendrá que rehuir a aquélla, y la muerte, si añora algún vestigio de aprobación o de gloria, habrá de buscar nueva justificación. En lo sucesivo, la escena de la vida griega, y por medio de ella la de la civilización, habrá cambiado para siempre; en la misma Grecia, y ya fuera de la propia *Iliada*, pronto veremos a la justicia ampliar sus dominios a lo largo de un recorrido que ya en Hesíodo bendice el trabajo de los hombres llenando de bienestar sus vidas, de una creciente igualdad sus relaciones mutuas y de paz a las ciudades (Hesíodo, vv: 202-327), y que veremos concluir simbólicamente con Esquilo en la colina ateniense donde la diosa epónima de la ciudad funda el *Areópago*, el tribunal donde la civilización se convierte en justicia, y entre cuyas ilusiones fundacionales figuró la de impedir que en el furor de los conflictos extinguiera la fraternidad de sus habitantes y que el odio sacrificara su unidad (Esquilo, vv: 976 y ss).

Son los pasos dados por Homero en dicho recorrido y resumidos más arriba, el cómo y por qué los da, el objeto de nuestro análisis.

VENGANZA Y JUSTICIA

La venganza como justicia

La guerra se ha prolongado demasiado bajo los muros de Troya, y aqueos y dárdanos dan signos de impaciencia ante una situación ante la que no se adivina horizonte alguno. Se encuentra entonces una solución satisfactoria para ambas partes, que de respetarse augura un futuro pacífico para los actuales contendientes: dos de sus hombres insignes, los dos maridos de Helena, el antiguo y el actual, Menelao y Paris, se enfrentarán entre sí en un duelo a muerte que promete otorgar al vencedor la mujer en disputa y resarcir de los daños sufridos a su bando. En ese instante, el jefe espartano, ebrio de felicidad porque conoce de antemano el resultado de la lid, impreca a Zeus con estas palabras: «¡Zeus soberano! Concédeme

vengarme del que antes ha hecho / mal, del divino Alejandro, y hazlo sucumbir bajo mis manos, / para que también los hombres venideros se estremezcan / de hacer mal al que aloje a un huésped y le ofrezca amistad» (Homero, vv: 351-354).

Resarcir un daño y disuadir a terceros son aquí las funciones explícitas rogadas al soberano de los dioses si ha de haber justicia. Dar muerte al responsable de haber sido el primero en violar principios sagrados del modo de vida griego, como la hospitalidad y la amistad, podrá disuadir a otros, cree Menelao, de repetir la hostilidad¹. La polis griega, ni entonces ni después, sería reconocible sin ellos, en efecto, aunque el hermano de Agamenón ni siquiera pudiera barruntarlo. Empero, no es este aspecto de la justicia el que nos interesa aquí, y bien mirado ni siquiera el primero como tal, sino el concepto que el héroe griego se hace de él: la justicia que le resarcirá del daño propiciado por un huésped indigno al que se trató como amigo es también lisa y llanamente venganza. Ésta hace más patente en la justicia el elemento personal, tanto en el daño sufrido como en la reposición del honor con el resarcimiento², haciendo desfilas ante la mente la galería de sentimientos que media entre ambos extremos: la humillación, la ira, el puñal del dolor que ambas clavan en el pecho cuando la memoria, obsesiva, rumia los hechos, etc.; mas también la satisfacción, la alegría y quizá ese enigmático «no sé qué» al que tanto partido extrajeran un Cervantes o un Constant cuando querían capturar el duende de esa sensación de más brotada inesperadamente en medio del jardín de lo nombrable, y que tira del pecho unas veces con mayor y otras con menor fuerza.

La venganza contra la justicia

La venganza, esa venganza, y enseguida veremos por qué ella, empero, es un plato que se sirve frío. La mente se deleita barajando posibilidades de llevarla a cabo, sin prisa por precipitar los acontecimientos y sin necesidad de hacerlo. El tiempo que transcurre entre la violación y la restauración de la justicia deja al afectado en una posición ventajosa para preparar su golpe, y al impedir con

¹ Hospitalidad y amistad son dos de las columnas portantes de la cultura griega prácticamente desde el inicio de la misma, y de las que la propia *Ilíada* da pruebas constantes. En algunos de sus momentos estelares la primera alcanzará también a los extranjeros, a los que tratará como helenos, y la segunda se resuelve en condición sine qua non para la existencia misma de la comunidad.

² Con el cual de hecho se emparenta semánticamente: *teíasthai*.

su simple transcurrir, de un lado, que la mente abandone su pedestal y el pecho usurpe su función, y de otro que el odio bloquee el corazón, la herida es ante todo recordada no por rescoldos perpetuamente humeantes, sino por la cicatriz. Y si, finalmente, la venganza llegara a sobrevivir en su propio deseo, el ofendido sabrá aguardar con paciencia la ocasión para descargar su puño. La justicia, no raramente, le dará la razón.

Hay otra venganza, sin embargo. Que vive entre urgencias, que querría haber puesto ya fin al furor del vengador no porque sea un peso para él, porque esté harto de «cansar sus manos de matanza» (Homero, XXI: 26), o porque la supresión de vida troyana deje de producir placer a su usuario apenas el imperio de la destrucción se agranda con cada nueva vida cortada antes de tiempo al árbol del destino, o porque le hastié no ser sensible a ese placer; querría haber puesto ya fin simplemente por la dicha de saberse ejecutada, de no tener que ir a buscar más vivos por matar porque ya están todos muertos. Es, se sabe, la venganza de Aquiles, lugar de sepultura de toda traza de humanidad en la vida heroica. Veámosla actuar.

La promesa del exordio es ya un homenaje anticipado a la barbarie: «Ahora, Patroclo, ya que voy a ir bajo tierra después de ti, / no te tributaré las exequias hasta que traiga aquí las armas y la cabeza de Héctor, el asesino tuyo, oh magnánimo amigo. / Degollaré delante de tu pira a doce ilustres vástagos de los troyanos, irritado por tu muerte» (Homero, XVIII: 333-337). Aquiles no olvidará estas palabras cuando haya sellado su obra maestra del mal y las repetirá casi una por una al inicio de la ceremonia funeraria (Homero, XXIII: 19-23)³. La barbarie inicia aquí en el lenguaje, llamando asesino al héroe troyano que batió a su amigo y protegido en un combate cuerpo a cuerpo celebrado sin trampa ni cartón. Quizá el dolor lancinante⁴ experimentado por el héroe mirmidón ante el cadáver del amigo pueda acudir en disculpa de este lapsus, mas no por ello deja de ser la veleta que señala la dirección del viento.

³ Ahora, en todo caso, la *generosidad* del héroe griego añade un artículo antes omitido: entregar a los perros el cuerpo del héroe troyano abatido «para que se lo repartan crudo». En su delirio, Aquiles atacará a una deidad cultural griega más: el respeto religioso por los muertos y por las sepulturas, rasgos ya presentes en la ciudad antigua según nos enseña Fustel de Coulanges (1992: 10-14) y que todavía Platón (427 AC) incluyera entre las cosas importantes de la nueva ciudad que él pretendiera fundar.

⁴ Homero nos dejará un mejor testimonio del mismo, y un rastro de piedad humanitaria para con el negador de lo humano, en versos desgarradores, en los que el héroe no concibe dolor mayor para su vida, ni siquiera la muerte del padre, y ni tampoco la de su propio hijo (XIX, 315-326).

Pero observémoslo ya en el campo de batalla, depuesta definitivamente la ira que le ha alejado, para dicha dárdana, transitoriamente de Agamenón y, a su través, de los demás helenos. No ha tardado en manchar sus manos de muerte⁵ y medita sin cesar «malignas proezas» no exentas de amenazas: «¡Pereced hasta que todos alcancemos la ciudad de la sacra Ilio, / vosotros huyendo y yo por detrás causando vuestra perdición!» (Homero, XXI: 128-129). Penetra en el Janto y a golpes de espada logra enrojecer las aguas de este río de origen divino –su padre es Zeus mismo– con la sangre de sus enemigos; éstos van cayendo uno tras otro sin tregua, víctimas de su furia ciega, sin importar su linaje, aunque experimenta una particular delectación cuando es un miembro de la estirpe de Príamo el que se haya ante él, como ocurre con Licaón, que ha tenido la desdicha de caer en poco tiempo por segunda y definitiva vez al alcance de su espada. Y es tanta la sangre de jóvenes vertida en el río que el Escamandro, su otro nombre, se llena de furia contra el homicida y, luego de travestirse con figura humana e increparle, decide combatir contra él. Es verdad que su furia no es por completo inocente, que tiene mucho más de *estético* que de *ético* en su naturaleza, por cuanto lo que en verdad la desata es la enorme cantidad de sangre que pulula por sus aguas, que parece amenazar con desnaturalizarlo. Pero no lo es menos que planta cara a Aquiles con tal denuedo (y de manera tan parcial, esto es, protegiendo a sus posibles víctimas troyanas) y tal furia que en algún momento, ante los embates del río, el victimario se siente perdido, mártir inesperado de la bacanal de violencia desatada por él, por lo que de nuevo invoca a Zeus implorándole al menos una muerte más digna, incluso a manos del propio Héctor, preferible a la que el río se obceca en causarle.

¿Qué consecuencias cabe deducir acerca de la naturaleza de la venganza a partir de las gestas tan brevemente resumidas? Héctor ha dado muerte a Patroclo en buena lid, y Aquiles llama a la acción asesinato, según vimos. La deformación del sentido del término revela probablemente algo más que furia, y es la convicción íntima, mantenida en sus momentos de cordura, de que la razón y la verdad corren por cuenta griega mas no por parte dárdana, y otro tanto, por fuerza, cabe decir de las potencias contrarias, sólo que al revés. Después de todo, lo que provoca la pérdida del sentido –de la palabra y del victimario– es la muerte del amigo, no cómo se ha producido. Cuando al hecho sigue una acción como la de Aquiles poco importa el

⁵ Homero señala la causa: estaba «ávido de ganar gloria», pero era una avidez que tenía otra más poderosa detrás: la de esa venganza que es en sí misma avidez de muerte (Homero, XX: 503-504).

por qué o el cómo de la muerte, sino el qué, y ese mero hecho, por el dolor que engendra, haría incontrolable la respuesta del héroe más allá de la justicia de la muerte. De hecho es lo que ocurre, y si el dolor llega al punto de producirle enajenación, entonces ya ha perdido no sólo todo derecho, sino hasta la capacidad de juzgar.

Ahora bien, con independencia de la incertidumbre recién señalada, lo que sí es cierto es que la venganza crea una culpabilidad colectiva por una acción estrictamente individual. Todos los troyanos –los que logren rebasar las puertas de la ciudad como los que no accedan a ella alcanzados por el furor homicida del victimario que les persigue– han sido juzgados y condenados previamente por éste y devienen culpables ante lo hecho por *un* troyano, y ello aun cuando la acción no fuese ningún crimen (si bien igual de injusta sería la consecuencia aunque lo fuera). Cualquier elemento que aspire a conectar racionalmente el –supuesto– delito con el castigo salta aquí por los aires, pues hay autores sin hechos, hay responsables sin acciones, hay castigos sin culpa y hay un juez que es parte, y que juzga tales hechos con una mente enloquecida por la pasión. Ni el azar habría imaginado un procedimiento semejante para volver más irracional o ilegal la justicia: a lo sumo, la arbitrariedad.

Empero, quizá la consecuencia de mayor envergadura sea la deshumanización esparcida por la venganza a lo largo y ancho de la escena del no-crimen. El primero en caer bajo sus garras es, naturalmente, el propio vengador, según se infiere del diálogo mantenido con Licaón, que revela un mundo de sombras en el seno de la Humanidad del que ésta nunca se sabrá desprender. Aterrado y maldiciendo su suerte, que por segunda vez en poco tiempo lo ha puesto a merced del jefe mirmidón, imprecando la querencia de odio con la que el mismísimo Zeus parece jugar con su vida, el hermano paterno de Héctor ha recurrido en ese punto al último asidero posible de su vida: el de convertirse en suplicante de quien será su verdugo. Como si hubiera devenido de repente una deidad, el Pélida se oye decir: «¡A tus rodillas te imploro, Aquiles: respétame y apiádate! / Para ti, criado por Zeus, soy un suplicante digno de respeto» (Homero, XXI: 74-75). Pero ni esta súplica, ni la que de inmediato seguirá, y a la que volveremos después, conmueven el pétreo corazón airado de la nueva deidad. Más aún, ésta, en el discurso de impagable belleza con el que Homero nos obsequia, reparte razones enloquecidas de lo que será su inmediato proceder a lo largo de un discurso que encadena argumentos en pro de una condena a muerte que ninguno de ellos logra justificar. En efecto, escuchamos al Pélida replicar que en otro tiempo hubiera perdonado la vida –que no la libertad– de Licaón a cualquier troyano, pero que ahora, porque Patroclo ha

muerto, también él debe morir; pero que ahora, por ser troyano, y con mayor razón por ser hijo de Príamo, debe morir; y le oímos asimismo replicar que también él, Aquiles, de mejor linaje que el suyo, va a morir, por lo cual no debe quejarse por el hecho de correr idéntica suerte (Homero, XXI: 100-113).

Así pues, la nueva deidad nos ha pretendido persuadir de que la muerte de Patroclo ha producido en el reloj de su alma un efecto tan revolucionario como para devolverla a una especie de hora originaria, que la hace partir de cero; la venganza, midiendo a partir de ahora su tiempo, centralizará en sí misma todos los resortes de sus juicios y sus acciones, desconectando el presente del pasado y dividiendo al héroe moralmente en dos partes que se desconocen entre sí. Nos ha hecho asimismo escuchar que la inocencia es culpable, que troyano y muerto deberían ser sinónimos en cuanto lo son para ella, y que por lo tanto aquélla debe ser sacrificada en el altar de su odio, o mejor, de su ira sin tolerar excepción. Por último, ha querido igualmente convencernos de que esa injusta reciprocidad⁶ inherente al tranquilo intercambio de destinos con el que el Périda insta a Licaón a aceptar el suyo, constituye la natural sumisión a la justicia para éste en lugar de una pena añadida más con la que perpetrar el castigo definitivo a un inocente.

Las súplicas de Licaón, por tanto, no han conseguido que la piedad doblegara el corazón de Aquiles. Al contrario, sólo han sabido sacar a la luz la *locura* del mismo. Ha perdido la capacidad de razonar y responde por ello con razones especiosas a los requerimientos del suplicante, lo que deja traslucir hasta qué punto la razón ha descendido hasta el corazón, el santuario de la venganza, y hasta qué punto el corazón, petrificado por la ira, ha expulsado de sí a los otros muchos moradores que lo pueblan⁷: ni rastro ya de las demás pasiones, de los sentimientos, de la sensibilidad. Como mucho, algún ahijado que la ira acepta, como el odio, y en su versión más apasionada e irracional. Eso es lo que queda ahora de un corazón al que más tarde, cuando la venganza haya muerto porque ya no quedan víctimas, lo veremos reverdecer y temblar de emoción ante el espectro de Patroclo cuando éste le pida que, a su muerte, los huesos de ambos reposen juntos (Homero, XXIII:

⁶ Se asimilan contextos diferentes y se pretende así justificar con un hecho ontológico –la necesaria muerte de todo mortal– un inmerecido castigo a un tercero.

⁷ Ni «mientes sensatas ni juicio flexible», compendiará más tarde Apolo recriminando a los dioses su falta de piedad hacia Héctor, esto es, su preferencia directa o indirecta de Aquiles, pese a su ruindad moral (Homero, XXIV: 33-54; las palabras citadas se encuentran en el v. 40).

91-92): la ternura de la amistad habrá devuelto al mismo toda la humanidad que la venganza le arrebatara. Mas antes de eso, aún queda por contemplar el estado de devastación moral vivido por aquel corazón, la degradación completa de la humanidad a la que da cobijo.

Espectrales, se diría, parecen estas palabras con las que el Périda, extático, apostrofa al cadáver de Licaón, aún más duras que las dirigidas mientras estaba con vida: «Descansa ahora ahí entre los peces, que de la herida / te lamerán la sangre sin exequias. Ni siquiera tu madre / podrá depositarte en un lecho y llorarte (...) / Y un pez emergerá... y será el que devore la brillante grasa de Licaón» (Homero, XXI: 122-127). El ángel exterminador que ni se inmutó ante el vivo violando el santuario de la cultura helena al mancillar el respeto y la piedad, se mejora a sí mismo ante el muerto y agranda su fechoría al negarle exequias, esto es, la civilidad en la muerte, con lo que el castigo logra liberarse del cadáver y filtrándose igualmente por los poros de las creencias comunitarias alcanza también a la propia sociedad y a su familia del modo más atroz.

Para entonces, es cierto, Licaón ya había conocido la vergüenza de la deshumanización a manos de la venganza, pero no lo es menos que dicho castigo sería ilegal, pues el exceso en la pena era un regalo del victimario al que la víctima no tenía ningún derecho. Todo había sucedido cuando ambos se hallaban frente a frente y el Priámda suplicaba por su vida; rechazada la primera, vuelve a la carga —dijimos— otra vez, demostrando así que ese nuevo valor surgido inesperadamente del miedo a morir era aún más valioso que el honor tradicional del héroe, siempre encaminado hacia una muerte digna de gloria, con lo cual Licaón había iniciado su tarea de deshumanización por medio del propio deshonor. Aquélla se completa cuando en su segunda súplica quiere escapar de la ira de Aquiles negando el valor de los vínculos consanguíneos que le enlazan a Héctor: «no me mates, pues no he nacido del mismo vientre que Héctor, / el hombre que ha matado a tu amable y esforzado compañero» (Homero, XXI: 95-96). Palabras desesperadas que demuestran empero cuán poco ha entendido Licaón de la pasión por la muerte de Aquiles, o que si la entendió la desesperación terminó por obnubilarle el sentido. El miedo que en esta ocasión amedrenta al héroe es humano, pero no heroico. El héroe se está degradando en hombre, lo que significa que los gérmenes de una nueva sociedad se hallan ya presentes en el cascarón de la antigua; y en ella, desde un punto de vista moral, el miedo como vicio se compensa con el amor a la vida como virtud. Licaón tiene un pie en cada una, pues su deseo de vivir a toda costa,

cambiando incluso el código de honor, es un dato tan real como la superstición que le aterra, derivada de la creencia en que la venganza se ha entrometido en su vida por la conspiración de la divinidad suprema contra él. Mientras tanto, la venganza sigue girando a su aire, pero cuando echa la vista atrás lo que aquí advierte es su condición de aprendiz de brujo, por cuanto su existir como ciega pasión en un poderoso violento, algún día todavía lejano se verá recompensado con la formación de un tipo nuevo de individuo y, con él, de sociedad.

A la deshumanización del victimario por parte de la venganza ha seguido por tanto la de la víctima, que murió moralmente de miedo, el cual le deshonró y desnaturalizó, antes de morir físicamente de un espadazo. Hay con todo un tercer tipo de deshumanización que añadir a los dos anteriores, y es la del espectador (cuasi) imparcial. La vimos en acción con la rabia del Escamandro contra su sanguinario intruso. No queremos añadir mucho⁸ ni repetir lo antedicho, pero sí al menos recordar cómo la venganza de un individuo poderoso y descontrolado, reducido ya su corazón a ira y estrangulada su mente por su corazón, puede despertar inicialmente rabia en quien ajeno a la escena se ve forzado a entrar en la misma, y una vez dentro sentir que el espacio de la rabia se amplía para ceder sitio también a la solidaridad con las víctimas (y por supuesto que, antes de llegar ahí, la rabia había ido subiendo de tono hasta generar en su espíritu un deseo de venganza contra el justiciero asesino que le lleva a desear su castigo y aun perseguir su muerte con el éxtasis de quien se pierde en la belleza o en el placer). No importa que ese espacio moral se haya construido a partir de cimientos más o menos narcisistas; lo decisivo es que la solidaridad, entreverada por materiales acarreados de canteras diferentes —la del odio al poderoso ciego o la de la defensa del inocente débil—, se ha forjado de manera natural y espontánea, pero a partir de principios de justicia objetivos y no de simple compasión moral; eso por un lado. Por el otro, que ha podido hacerse efectiva gracias a la fuerza descomunal del espectador, que sin ella le habría sumido en la impotencia, un buen pasto para alimentar la melancolía pero no para activar la citada solidaridad. Concluimos pues esta rápida cala insistiendo en que no toda fuerza social se halla condenada por naturaleza a su abuso, y que la justicia, por ende, tendrá que echar mano de ella antes o después en su gobierno de la sociedad.

⁸ De hecho incluso omitiremos su reverberación y ampliación en el mundo de los dioses, de la que en el Canto final, el XXIV, se ofrece una breve pero enjundiosa representación (Homero, vv: 23-63).

Una orgía de ira: Aquiles frente a Héctor

La deshumanización ha ido invadiendo espacios mentales y sociales de la comunidad, pero tiene un punto nodal irrepetible: el enfrentamiento entre Héctor y Aquiles. Que compendia y amplía todo lo anterior (y en el que nos detendremos ahora para cerrar finalmente la problemática que estamos tratando). Los dos héroes, los dos pueblos en ellos, frente a frente. Los dioses, los mismos para ambos, tan parciales y caprichosos siempre que no cabe desconocer que «la divinidad es, en todos los órdenes, envidiosa y causa de perturbación»⁹, ya habían sentenciado el duelo y su resultado.

El miedo había arrebatado a Héctor su armadura de héroe, le había hecho dar tres vueltas completas a los muros de su ciudad perseguido por el *bárbaro* mirmidón cuando una noticia inesperada le devuelve aquélla: su hermano Deífobo le sale al paso y le promete ayuda en su combate contra el perseguidor, que Héctor, embriagado de emoción, de inmediato acepta, desafiando al Périda. Para cuando comprende el ardor de Atenea ya es demasiado tarde, pero aunque conoce el destino decide combatirlo en la persona de Aquiles; la armadura permanece blindando gran parte de su cuerpo¹⁰. Antes de eso, cuando los dos héroes se hallaban frente a frente, Héctor quiere pactar las condiciones del combate entre ellos e invoca a los dioses como garantía del pacto; le promete quitarle las armas si le da muerte, pero también no ultrajar su cadáver, sino devolver su cuerpo a los aqueos a fin de que éstos le rindan las debidas exequias; y le pide que también él haga lo mismo (Homero, XXII: 229-231 y 250-259). En respuesta se oye decir esto: «¡Héctor! ¡No me hables, maldito, de pactos! / Igual que no hay juramentos leales entre hombres y leones / y tampoco existe concordia entre los lobos y los corderos, / porque son encarnizados enemigos naturales unos de otros, / así tampoco es posible que tú y yo seamos amigos, ni habrá / juramentos entre ambos...» (Homero, XXII: 261-266).

Héctor ofrecía pactos a Aquiles porque un enemigo sigue siendo un ser humano y desea mantener vivas en la guerra las tradiciones culturales de respeto a los muertos, con la veneración consiguiente al dolor de familiares y ciudadanos, así como a las prácticas que lo sancionan; porque desea, pues, preservar la humanidad

⁹ Nos valemos de las –en este contexto anacrónicas– palabras que Solón dijo a Cresos según Heródoto (I: 32-2).

¹⁰ «(...) mas ahora el destino me ha llegado / ¡Que al menos no perezca sin esfuerzo y sin gloria, / sino tras una proeza cuya fama llegue a los hombres futuros!» (Homero, XXII: 303-305).

en la muerte, lo que implica una suerte de *ius in bello* anticipado que impida a los enemigos adueñarse del cadáver como un trofeo más con el que adornar su gloria y a los humanos devenir fieras salvajes. Se trata, insistimos, de impedir que la guerra, o el duelo que finalmente la resuelve, se conviertan también en una guerra contra la cultura, contra la humanidad.

Aquiles rechaza los pactos porque en su furia Héctor ya está marcado como un ser de otra especie, un condenado al que sólo le compete morir, y morir dos veces: como hombre y como ser perteneciente a una cultura, a una ciudad. Aquiles, en realidad, ha abandonado la especie humana, es «león» y no «hombre», y por lo tanto, en una condición de desigualdad de género, en la que la heterogeneidad de los sujetos repele que haya algo en común, nada tienen que pactar; y cuando extrae a Héctor también del género humano y lo transforma en una especie animal, como había hecho antes consigo mismo, éste queda adscrito a la especie enemiga inferior, por lo que entre seres desiguales, como más tarde le dirán los atenienses a los melios, no hay derecho ni justicia que valga, sino que el fuerte manda y el débil obedece; o mejor, que los fuertes devoran a los débiles, puesto que viven de matarlos a ellos. Este acto absoluto, en el que se renuncia a la condición humana y saca de la misma –por la fuerza de la locura y por la locura de la fuerza– a los dos individuos antaño miembros de ella, es asimismo, y en consecuencia, un absoluto acto de impiedad, porque deja a los dioses solos, encerrados en su olimpo, aislados de los hombres, en cuanto en un mundo sin hombres ya no se requieren ni juramentos, ni testigos ni garantías de promesas¹¹.

Esa deshumanización ilimitada no constituye sin embargo el término de la misma, sino que hay un paso más, un grado superior del *vicio*, por parafrasear libremente a Racine, en el interior del vicio absoluto. La saña contra el moribundo, aunque menos enloquecida que la anteriormente ejercida contra el cadáver de Licaón, es sin embargo moralmente aún más atroz. Con la vida de Héctor a punto de expirar Aquiles se regodea en matar su propia alma por segunda vez: «De ti

¹¹ No es el único acto de impiedad cometido por Aquiles. Un enfrentamiento con Apolo hace que el dios le recrimine hasta qué punto «sigues obstinado en tu vehemente furor» (Homero, XXII, 10), pues sencillamente quería darle muerte, también a él siendo una deidad, por ser el contrapunto troyano de Hera, Atenea o Poseidón en el bando divino. De hecho, fuera de sí, Aquiles, lejos de amedrentarse, termina espetándole: «¡Claro que me cobraría venganza de ti si tuviera poder!» (Homero, XXII, 20). De esta manera, añadamos, Aquiles viola uno de los escasos límites que la sociedad logra imponer a la moral agónica del héroe homérico, (al respecto, Rodríguez Adrados, 1993: 56).

tirarán y te humillarán / los perros y las aves; y a él [Patroclo] los aqueos le harán las exequias» (Homero, XXII: 335-336). Con todo, lo asombroso de estas palabras humillantes y terribles no es el castigo que profieren, por catastrófico que sea para lo humano, porque *mutatis mutandis* no es la primera vez que nos aparece; ni siquiera el maniqueísmo que plasman, que el hábito ya nos lo ha vuelto familiar pese a la gangrena en que consiste. Lo asombroso es que, a pesar de haber llevado los límites de lo humano a una dimensión a la que ni la imaginación se habría atrevido a llegar, no son ni siquiera el punto final del aquelarre, sino el umbral que da paso a la barbarie: a la transformación –temporal, recuérdese– de la especie humana en una especie bestial: Aquiles, el cíclope *avant la lettre*, que no reconoce a los suyos, ni sabe del miedo, ni obedece reglas, ni estipula pactos, ni teme a los dioses, devuelve al hombre más allá de los bosques con estas palabras, que siguen a la imploración de Héctor de devolver su cadáver a los suyos: «No implorés, perro, invocando mis rodillas y a mis padres. / ¡Ojalá que a mí mismo el furor y el ánimo me indujeran / a despedazarte y a *comer cruda tu carne* por tus fechorías!»¹².

Todos los cimientos que sostienen la civilización, desde las creencias y preceptos que vinculan a los hombres en sociedad hasta el fuego prometeico que se esparce por todas las artes sociales, incluida la de nutrición y reproducción de los individuos, yacen aquí arrumbados, a los pies del nuevo Polifemo que aspira a comerse crudo a un semejante, el paso final de un caníbal que luego de devorar el espíritu quiere devorar el cuerpo. Ese deseo ciego es la imagen viva y brutal del sepulcro que alberga las cenizas civilizatorias de la humanidad.

Tal canibalismo, sin embargo, es de una especie nueva, al que sólo se accede tras un refinamiento de la naturaleza humana mediante la cultura; no es el del caníbal celebrado por Montaigne ni el de determinadas sociedades civilizadas convencidas de que las propiedades más augustas de los enemigos se transfieren al cuerpo de quienes devoran sus vísceras. Carece por completo de la racionalidad primitiva de ambas manifestaciones. Quizá sea el canibalismo moral de quien dice quiero y puede hacer eso que quiere, que ha creado el vacío social en torno a sí porque un

¹² Y continúa con imprecaciones ya conocidas que renuevan la barbarie de su corazón: «Tan cierto es eso como que no hay quien libre tu cabeza / de los perros, ni aunque el rescate diez veces o veinte veces / me lo traigan y lo pesen aquí y además prometan otro tanto, / y ni siquiera aunque mandara pagar tu peso en oro / Príamo Dardánida. Ni aun así tu augusta madre depositará / en el lecho el cadáver de quien ella parió para llorarlo. Los perros y las aves de rapiña se repartirán entero tu cuerpo» (Homero, XXII: 348-354, cursivas propias).

poder omnímodo tiene la capacidad de abstraerle de cuanto le rodea y está en sus manos, y es el estado al que puede reducir a quien se le opone. Mas desde luego sí es la locura amoral de una antigua mente civilizada y ahora colonizada por un corazón al que el dolor se le ha infectado en una combinación explosiva de odio e ira que ha desalojado del mismo a los demás sentimientos y mineralizado la voluntad de su sujeto, y que sólo se exterioriza en acciones bajo la forma de venganza. Lo terrible de esa mente y ese corazón es que son criaturas potenciales de un sujeto con poder suficiente como para hacerse justicia a golpes de voluntad merced a su fuerza, y de unas creencias que lo justifican. Y en determinadas circunstancias esas criaturas se vuelven reales, aunque por un tiempo limitado. Mientras tanto, sin embargo, los dioses han vuelto a combatir entre sí sobre la tierra y el mundo ha retrocedido hasta el caos.

LA EMANCIPACIÓN DE LA JUSTICIA RESPECTO DE LA VOLUNTAD INDIVIDUAL

Hasta el momento nos hemos topado con dos tipos de venganza, la primera identificada con la justicia y la segunda como su directa negación. La justicia quedará a partir de ahí definitivamente emancipada de ambas, porque en la primera está la raíz potencial de la segunda. Pero esa emancipación inicia una serie de nuevas divisiones más o menos estrechamente enlazadas con la primigenia, dando origen a un proceso que en la propia Grecia tardará siglos en consumarse, y cuando lo haga no siempre será definitivo, sobre todo en el primer caso, el de la escisión entre moral y justicia. A eso, y a la escisión entre voluntad personal y justicia, objeto del segundo caso, dedicaremos el resto de nuestro trabajo.

Moral y justicia

Desaparecido Héctor la guerra seguirá, pero antes se celebran por fin las ansiadas exequias en honor de Patroclo. El hijo de la diosa Tetis y del rey Peleo establece las diversas pruebas en las que aquéllas se repartirán y fija los premios, convocando a los mirmidones a que asistan a ellas. Los juegos inician con una carrera de cuadrigas, en la que toma parte la flor y nata de la aristocracia helena.

Mucho cabría decir aquí de la maestría narrativa de Homero, desde la conmovedora escena inicial del Canto XXIII –aquél del que dijera Schiller que valdría la pena haber nacido sólo para leerlo– en el que todos los mirmidones se funden en

un llanto único en honor del fallecido, que contiene en su interior perlas líricas de arrebatadora ternura, inigualables, como la de esos caballos que el difunto se esmerara en untar con aceite sobre las crines luego de lavarlos con agua, y que ahora, compartiendo el llanto de la tropa, prefieren desnaturalizarse permaneciendo inmóviles a volver a cabalgar¹³; y de otras mil, como la cinematográfica descripción de los incidentes sucesivos de la carrera, como el agonismo extremo, con el que se emplean los diversos aurigas, en cuyos pechos corre un corcel desbocado, las nubes de polvo que saludan el cabalgar de los caballos o las volutas de pelo que el viento formaba con sus crines, los ríos de sudor que abrillanta la piel de los cocheros; los nervios de los espectadores, quienes participan de la intensidad agónica de los aurigas mientras echan a suerte sus apuestas o se amenazan entre sí por la agitación que promueven; o incluso la exaltación llevada a cabo de esas dos grandes obras del arte, la destreza y la astucia, para domeñar la fuerza bruta de la naturaleza. Etc. Mas nuestro objetivo es más modesto y concierne tan solo al punto en el cual compiten la moral y la justicia por determinar la licitud de uno de los premios.

En medio de la carrera, el otro agonismo, el de los dioses, ha alterado el desarrollo de la misma: la lid entre Apolo y Atenea se salda con la victoria de ésta, esto es, con la caída del protegido de aquél: cuyo dolor al estrellarse contra el suelo fue sin parangón menor que la rabia que le llenó los ojos de lágrimas tras el *accidente*. Eumelo, de quien hablamos, no obstante, no se retiró, sino que prosiguió hasta el final a pie, cruzando la meta herido y tirando de los caballos. La compasión se adueñó a través de los ojos de los corazones de los asistentes, y el mismo Aquiles, conmovido por la mala suerte de quien consideraba el «mejor», decidió asignarle el premio inicialmente establecido para el segundo: una yegua preñada de una cría de mula. Aquiles tomó la decisión por propia cuenta, pero contaba con el beneplácito de «todos»¹⁴.

Había una excepción en ese «todos»: Antíloco, el que llegó en segundo lugar. Antíloco rechaza la decisión de Aquiles y la aclamación del resto, y desafía públicamente a quien intentara quedarse con su yegua. Dice: «¡Aquiles! Mucho me

¹³ Inigualables, decíamos, pero no inimitables, pues son los caballos que enseñaron a los de Racine también a llorar a su héroe desaparecido.

¹⁴ ««El mejor llega el último guiando los solípedos caballos. / Sin embargo, ea, otorguémosle, como conviene, el premio / segundo, y que el primero se lo lleve el hijo de Tideo». / Así habló, y todos aclamaron lo que proponía» (Homero, XXIII: 536-539).

irritaré contigo si cumples / eso que has dicho. Pues vas a quitarme el premio / en atención a que han sufrido un accidente los rápidos caballos, / el carro y quien es muy noble. Pero a los inmortales debía / haber invocado; así no habría llegado el último en la carrera» (Homero, XXIII: 543-547). Y tras recordarle las muchas riquezas de las que dispone en su tienda con las que podría satisfacer su compasión, concluye: «Pero a ésa [la yegua] no la pienso soltar. Que intente hacerse con ella / el hombre que quiera llegar conmigo a las manos y a la lucha» (Homero, XXIII: 553-554). Antíloco, pues, comparte compasión con los presentes por la desdicha de Eumelo, y el alto juicio que a todos merece su persona. Pero entre las dos manifestaciones de reconocimiento se ha deslizado una sombra que quizá legitima lo sucedido: faltó al deber de invocar a los dioses. ¿Fundó su protesta y el reto subsiguiente en el motivo religioso aludido?

Cuando Aquiles estableció los juegos funerarios lo hizo de la siguiente manera: «Se puso en pie y erguido proclamó ante los argivos...» (Homero, XXIII: 271). Es verdad que la celebración de las exequias de ese modo fue decisión personal suya, no una decisión política del rey de los mirmidones, pero al hacerlo en pie y ante su tropa la promesa de las exequias, y la organización de las mismas, quedaron convertidas automáticamente en un acto público. Eso fue lo que le otorgó de inmediato a Antíloco el derecho a reclamar el premio públicamente establecido, por mucho que quien lo instituyó y el público gustaran luego cambiarlo. Pero la protesta de Antíloco esgrimiendo su derecho al premio, más que la amenaza de defenderlo en duelo, tenía mayor validez que el consenso general para modificarlo, que de ser un hecho público habría sido un acto tiránico, pero que sólo era un acto de naturaleza psicológica y moral: un acto colectivo pero privado.

Desde luego el duelo nada añade a su derecho; de hecho, hasta podría tener lugar por un acto privado: basta con que el héroe se sienta ofendido, por el motivo o la persona que sea, para emprenderlo, y se sabe de la fácil susceptibilidad de su honor. Se trata en sí mismo de un episodio más de la justicia heroica, parangonable en efecto y validez a cualquier otra forma de la misma, como el juramento o el juicio por pares. Lo que aquí cuenta es que se trataba de un acto público, lo que implicaba el surgimiento de derechos y obligaciones para los implicados. Y lo que le sigue es que en lugar de defender el bien propio con la fuerza, como hubiera sido el caso del duelo, lo hace mediante una justicia que al proclamarse los juegos, sus condiciones incluidas, fue conocida y aceptada por todos, y solemnizada mediante una promesa colectiva.

Y lo que también se sigue es que Antíloco ya no requería de ninguna motivación religiosa para contravenir la renovada decisión de Aquiles, puesto que los caprichos de los dioses y las situaciones que desencadenan para nada afectaban su derecho, ya que se trataba de un asunto personal entre Eumelo y aquéllos (en cambio, paradójicamente, lo que sí habría ofendido la acción divina hubiera sido que Aquiles llevase a término su querencia de recompensar a Eumelo con el segundo premio, pues habría interferido las relaciones que aquéllos mantenían entre sí y con sus protegidos). Y lo que asimismo se sigue es que no se puede convertir un sentimiento personal, por intenso y noble que sea el sentimiento o poderosa la persona que lo experimente, en un acto de justicia si no hay otros componentes en él.

Empero, la enseñanza de lejos más sustancial derivada de todo ello es que se puede ser injusto por querer ser bueno, lo cual supone un terremoto en el mundo normativo, el mismo que desataría Maquiavelo al decir de Berlin, pero dos largos milenios antes: si podemos ser injustos queriendo ser buenos –y cabe presumir asimismo la certeza de la proposición contraria– significa que no todo aquello que consideramos un bien es compatible entre sí; que las diferentes esferas normativas en los cuales aquellos se integran no lo son tampoco; que moral, derecho y religión pueden declararse la guerra en algún momento; que ningún sujeto podrá reunir entonces todos los bienes encerrados en el término general de virtud para disciplinar el conjunto de su conducta; que pierden su conexión con la verdad si pueden ser contradictorios, o mejor, que la verdad pierde su conexión con la vida, vale decir, su razón de ser, con lo que de pronto deviene una impostora, por no decir una ilusión sin más. Y, por no alargarnos la serie, que el mal no puede eliminarse del mundo. Ser injustos al querer ser buenos es la primera máxima tremenda en la que se expresa la condición trágica de la existencia humana.

Arbitrio y justicia

Antíloco repite protagonismo en esta historia. Menelao le discute el segundo puesto por la forma de obtenerlo. No sólo fue su pericia, arguye, la que le llevó al segundo lugar, sino sobre todo su actitud temeraria, fuera de toda regla y que le hizo poner en peligro la vida de los dos. Añádase el deshonor sufrido ante quienes han seguido la carrera sin percibir las malas artes de quien le aventajó: más ducho y valiente en el combate y con mejores corceles entró a la meta, sin embargo, por detrás. El sentimiento de humillación sufrido trasparece con todas sus letras en la

aflicción con la que se dirige a los argivos. No obstante, la ira no ha obcecado a Menelao, quien pide a los jefes de aquéllos que juzguen a ambos «con imparcialidad».

Algo ha ocurrido en este instante, sin embargo, algo que está a punto de cambiar las tornas de la civilización. En lugar de recurrir al duelo, como Aquiles, el Átrida ha recurrido al juicio de los pares, otra de las modalidades de justicia heroica, par en valía a las demás, según se dijo. Si esto es así, quizá nuestra valoración sea banalmente exagerada, y a decir verdad no podemos estar seguro de que lo sea. Pero el juicio por pares ya significa de por sí trasladar el juicio y la decisión a otra voluntad, así como cambiar el procedimiento de ejecución de la misma. Para los contemporáneos eso no entrañaba diferencia ontológica alguna, pero comportarlas, las comporta. El propio ánimo, por ejemplo, ya no se deja seducir por la rabia o la humillación, ni por el consiguiente deseo de venganza: la insistencia en la imparcialidad camina en ese sentido; ahora son voluntades ajenas las que juzgan hechos ajenos, y sus ánimos no tienen por qué echar mano de la espada justiciera de la venganza para resarcirse a título personal de la ofensa recibida, cualquiera que sea. Pero hay más. En realidad, a esto nos referíamos antes: el por qué ha cedido el testigo de la sentencia a los pares tiene una motivación singular, a saber: evitar que algún «troyano de bronceínas túnicas diga alguna vez: / «Menelao, violentando con sus mentiras a Antíloco, / se ha ido con la yegua, porque, aunque eran mucho peores / sus caballos, él es más poderoso en dignidad y fuerza»» (Homero, XXIII: 575-578). Lo que preocupa por tanto al hermano de Agamenón no es sólo el veredicto, que será justo sea cual sea al ser emitido por el tribunal de los pares, sino la opinión de quienes conocen los hechos, que la quiere asimismo afín al veredicto. O dicho de otro modo: lo que Menelao desea preservar no es sólo su honor, sino las formas en las que éste le es resarcido: de un lado, el hecho de que se condene a Antíloco no por razones jerárquicas, sino por su responsabilidad en los hechos denunciados como temerarios; y de otro, la confirmación por la opinión pública de la justeza del veredicto. A lo que Menelao renuncia, en suma, es a que el rango, el linaje o cualquier otro elemento espurio pueda determinar la voluntad de los jueces más allá de los hechos juzgados y de la responsabilidad del que los ejecutó. En suma: Menelao sólo considera ahora digno su honor si legitimado por un juicio justo y por la opinión pública.

Esa renuncia al derecho, vale decir, al poder, de decidir su propia justicia parece tener la vida muy corta, pues justo a continuación oímos decir al Átrida: «¡Venga! Yo mismo dictaré sentencia, y a fe mía que ningún / otro de los dárdanos podrá

reprenderme, pues el fallo será recto. / ¡Antíloco! Ven aquí, criatura de Zeus, como exigen las reglas. Ponte de pie ante los caballos y el carro, sujeta en las manos / la flexible tralla con la que antes has conducido y, tocando / los caballos, por el dueño de la tierra y agitador del suelo / jura que no has entorpecido mi carro adrede y con dolo» (Homero, XXIII: 579-585). ¿Se trata realmente de una vuelta atrás? ¿Se ha arrepentido del cambio sin siquiera haberlo iniciado? En absoluto. Quien jura, quien pone a los dioses por testigos de que dirá la verdad, no es el propio Menelao, que es quien ha llevado los hechos a juicio, sino Antíloco, y aquél –que de no creer en su verdad ni lo habría iniciado ni, ya iniciado, lo habría dejado desarrollarse de este modo pudiéndolo resolver mediante un duelo personal con todas las de ganar a su favor–, lo que está haciendo ahora, al pedirle a Antíloco que jure, es renunciar a su verdad para aceptar la de él sin esperar el veredicto último de los dioses, que lo castigarían si perjuraba; tomar como propia la verdad ajena, salir en defensa de la verdad del reo siendo él quien lo denunció. Nadie podrá decir así que es su linaje, su valor o su fuerza lo que ha hecho justicia por él: la opinión pública, una vez más, aparece como el garante oculto de la legitimidad de la nueva justicia.

También Antíloco se demuestra sensible a la renovada situación. No sólo acepta la reconvencción de Menelao sin duelo por medio, sino que reconoce los hechos y su imprudencia, característica de la juventud, añade, como agente de los mismos, al tiempo que resalta la valía y autoridad de quien le reprende. Al punto que se muestra dispuesto a pagar con creces lo exigido, prometiendo al rey de Esparta que él mismo le dará «la yegua que he ganado» y hasta otros bienes mayores de los que él posee: todo, afirma, en aras de mantener «el afecto de tu ánimo» y de no «parecer un criminal a las deidades»¹⁵. Lo que sucede a continuación es el final feliz de esta novela de la realidad; Menelao, grato por el arrepentimiento del joven Antíloco, decide deponer su ira, y otorgarle su perdón, lo que de momento significa devolver la yegua a su relegitimado ganador. El Átrida, además, fundamenta asimismo su decisión inesperada –«Ningún otro aqueo me habría persuadido con prontitud»– en que «muchos males has sufrido y muchas penalidades pasado / por mi culpa, lo mismo que tu padre y hermano», etc. Lo cual equivale a reconocer que las decisiones ocasionales pueden llegar a tener una historia detrás de la última decisión de la voluntad y de los hechos en los que en parte o en todo se revela, y que ese pasado que viene a sumarse al hecho actual complicando la causalidad del

¹⁵ Véanse los versos siguientes a los recién citados, que aquí hemos resumido notablemente.

mismo, enfocándolo ahora como una suma de acciones y reacciones que realzan la complejidad de la vida humana, desde las motivaciones a sus resultados; es decir, equivale a reconocer la existencia de atenuantes y quizá incluso de eximentes entre las circunstancias que rodean el veredicto de un juicio¹⁶.

Los personajes han madurado sin necesidad de añadir una nueva arruga a su piel, y su espíritu se ha revitalizado al volverse más complejo. Y la humanidad se ha recuperado en parte creando en su interior una nueva corriente de optimismo con la que hacer frente al pesimismo ontológico de ese mal que nunca llegaremos a erradicar. Se trata de una verdad por siempre adquirida, sin duda. Pero aquí se sumó otra que a su modo la contrapesa y reequilibra; la manera de sentir, pensar y obrar de los seres humanos puede cambiar, y aunque nada impedirá que siempre haya un mal, la necesidad de repararlo no tiene por qué implicar siempre violencia, y menos aún que otra vida humana perezca por ello. Con otras palabras, la permanencia ontológica del mal entre los humanos es susceptible de acompañarse de un creciente progreso moral.

EPÍLOGO: HACIA UNA NUEVA JUSTICIA

En las páginas anteriores hemos tenido ocasión de asistir al proceso de emancipación de la justicia tanto de la venganza, incluida aquélla con la que armoniosamente llegara a identificarse un día, como del arbitrio. Y, por supuesto, a la negación que supone de una venganza que al ejecutarse termina pasando a cuchillo toda forma de civilización. Es posible que Aquiles partiera en su carrera bajo la bandera de esa otra venganza de un inclemente sentimiento de culpa: «¡Ay! ¡Qué palabras más baldías proferí aquel día / por animar al héroe Menecio en su palacio, cuando aseguré / que le llevaría a Opunte a su hijo [Patroclo] cubierto de gloria, . . .» (Homero, XVIII: 324-326); y, de otro lado, también sabemos que a instancia de Zeus al final renegará de sus promesas y sus rencores, y entregará personalmente el cadáver de Héctor a su padre, Príamo, en lugar de darlo en pasto a los perros o incluso devorarlo él, como en principio habría gustado hacer. Pero nada de eso justifica el convertir la sangre, el crimen, en el oxígeno de su conciencia y haber deshumanizado a la humanidad; como tampoco garantiza que la historia no se vuelva a repetir.

¹⁶ El lector puede comparar nuestra interpretación de los dos episodios seleccionados del Canto XXIII con la de Finley ([1954] 1996: 120-123).

Un héroe que no actúa por venganza puede delegar más fácilmente la satisfacción de su honor a terceros, y dar al menos un aire de imparcialidad a un acto, la justicia, antes en exceso ligado al filo de su lengua y de su espada. Y lo que no es baladí: su honor tampoco requiere ser una quisquilla infinita al que una supuesta mirada indebida, una palabra a destiempo, una actitud en apariencia pretenciosa, etc., logra ultrajar. Lo que de ahí brota es no sólo más vida, puesto que un castigo no requiere la muerte¹⁷ del supuesto ofensor ni tampoco que se castigue igual con independencia de si el delito es real o imaginario, sino también menos oportunidad para castigar. Lo que de ahí brota, además, es la posibilidad de acabar con la barbaridad de que alguien sea a la vez arte y parte en la administración de la justicia; que un crimen temporal y personalmente localizado devenga una saga de crímenes, y que dependa de una voluntad o del azar interrumpirla; que el odio que inspiró una vez un acto criminal termine por transmutarse en tradición y generar una leyenda; que la necesidad de reparar el honor genere insania en el ofendido, y no repare en medios para lograrlo; que el resarcimiento del daño, por lo tanto, sea infinitamente más costoso que el bien dañado y no guarde consideración alguna con el daño ajeno que produce; etc. Lo que de ahí brota, en fin, es el principio del fin de la edad de oro de la subjetivación de la justicia y el inicio de su sustitución por una nueva forma más objetiva e imparcial, desvinculada del afectado y enraizada en una serie de creencias y prácticas sociales que con el tiempo darán lugar a su institucionalización, y con ella a una legitimación a escala cada vez más general.

Por ello, cuando pronto se vea a la justicia ser ejercida de manos de sacerdotes o, mejor aún, de reyes, será personal pero no asocial —y por ende insocial—, como en el tiempo de los héroes; la justicia se verá envuelta en una red de ideas y creencias con las que se organiza en un mundo normativo que estructura y correlaciona determinados fenómenos sociales, como el trabajo, la prosperidad, el bienestar o la paz; de ese modo, asociada en la mente de los miembros de una sociedad a la fuente del bienestar individual o de la prosperidad y paz sociales, dicho mundo normativo deviene *eo ipso* un horizonte para el rey que la administra y un límite a su poder. Tal es la seca advertencia de Hesíodo a los monarcas (o el emocionado arrebató de la liebre en la corte del buen rey león en la fábula de Esopo), recordán-

¹⁷ Acerca del significado de la pena capital en la cultura griega véase el antiguo texto de Louis Gernet ([1924] 2004), *Sur l'Exécution capitale: à propos d'un ouvrage récent*, en: Rhodes (2004).

doles que no están solos, que viven entre hombres y que en medio de ellos pulula un sinfín de dioses que toma puntual nota de cuanto se hace, y cuyo amor al bien no dejará su violación sin castigo: en un mundo que aún no conoce el derecho, las creencias y los prejuicios que originan se erigen en una red que defiende a los ruiseñores de los halcones, a los débiles de los poderosos y, en cierto sentido, aun a todos de ser consumidos por el poder¹⁸.

Así mismo, cuando más tarde aún percibamos la fundación simbólica¹⁹ del tribunal del Areópago en Atenas por parte de la diosa protectora de la ciudad, a fin de infundir mayor seguridad jurídica, y auténticas garantías de justicia a sus moradores, el proceso de institucionalización de la misma habrá completado su recorrido. El entero orden de la subjetividad heroica conexas a la justicia se habrá volatilizado ya por completo; empero, si se escarba con paciencia y meticulosidad en el rastro que han ido dejado las raíces de dicha institución al crecer y transformarse llegaremos a advertir la dejación de la propia facultad de juzgar en aras de un mayor deseo de imparcialidad en los jueces y una más amplia legitimidad de la sentencia; una voluntad que en lugar de decidir por sí misma y dictar de acuerdo con su propia conveniencia fía a otras dicha tarea y crea una nueva forma y un nuevo destino para el juicio, etc. Todo eso y, también, un determinado arrepentimiento por un delito que se reconoce haber cometido y el perdón, «la gloire du pardon» (de la que hablará un día Racine [1980: 592]), a dicho arrepentimiento por el injuriado, que, en un quiebro inopinado por desconocido a la inexorable línea recta que va del deshonor a la muerte del *criminal* en aras de la reparación, traza el inicio de una nueva ruta para la justicia en la que un acto *injusto* puede redundar, incluso, en una posible satisfacción para las partes y, de seguro, en un beneficio para el todo.

¹⁸ Véase la nota 1. Y cf. también sobre eso Rodríguez Adrados (1993: 74-76). En el magistral libro de este autor el lector puede encontrar detallada la evolución de la concepción de justicia que nosotros hemos sintetizado en Hesíodo y Esquilo.

¹⁹ Ahorramos así tener que recordar los sucesivos pasos en los que formalmente el Tribunal va adecuando su organización a su cometido, esto es, la propia administración de justicia. Nos eximimos pues de aludir a los arcontes que lo crearon en época clásica con marcada impronta aristocrática o a las reformas en sentido democrático de Efialtes y Pericles. Véanse al respecto: Forrest (1988, cap. 9); Meier (1997: 343 y ss.); más extensamente, Sealey (2004: 310-324).

Bibliografía

HESÍODO: *Trabajos y días*, varias ediciones.

ESQUILO: *Las Euménides*, varias ediciones.

HOMERO: *Iliada*, varias ediciones.

HERODOTO: *Historias*, varias ediciones.

RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO (1993): *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza.

FUSTEL DE COULANGES, NUMA DENIS (1992): *La ciudad antigua*, México, Porrúa.

FINLEY, MOSES ([1954] 1996): *El mundo de Odiseo*, México, Fondo de Cultura Económica.

RHODES, PETER (2004): *Athenian Democracy*, Oxford / New York, Oxford University Press.

FORREST, WILLIAM GEORGE (1988): *Los orígenes de la democracia griega*, Madrid, Akal.

MEIER, CHRISTIAN (1997): *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin, BTB.

SEALEY, RAPHAEL (2004): «Ephialtes, «Eisangelia» and the Council» en: Peter John Rhodes, *Athenian Democracy*, Oxford / New York, Oxford University Press.

RACINE, JEAN (1980): «Alexandre le Grand», en: Jean Racine, *Théâtre complèt*, Paris, Garnier.

Registro bibliográfico

HERMOSA ANDÚJAR, ANTONIO

«Homero y la emancipación de la justicia», en: ESTUDIOS SOCIALES, revista universitaria semestral, año XXVII, n° 52, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, enero-junio, 2017, pp. 115-136.

Descriptores · Describers

Homero / *Iliada* / justicia / venganza / institucionalización

Homer / *Iliad* / justice / vengeance / institutionalization

Recibido: 05 / 04 / 2016

Aprobado: 30 / 09 / 2016